# SUMIENIE A PRAWDA

Andrzej SZOSTEK MIC

## WOLNOŚĆ – PRAWDA – SUMIENIE

*Wolność przyporządkowana jest prawdzie, na której straży – a przez to na straży samego człowieka – stoi sumienie. [...] Sumienie czerpie swój autorytet zawsze i tylko z prawdy.*

Sumienie wiąże wolność mocą prawdy. Tak oto brzmi teza, którą uważam za fundamentalnie ważną dla zagadnienia „sumienie a wolność" i którą zamierzam skomentować w niniejszym referacie. Bez tego komentarza może się ona wydać tak banalna, że aż jałowa, nie warta uwagi – albo przeciwnie, zbyt całą kwestię upraszczająca, a przez to fałszywa. Wiele zależy od znaczenia obu nader zaawansowanych teoretycznie, a do tego niebezpiecznie modnych pojęć, jakimi są zarówno sumienie, jak i wolność. By pomniejszyć wynikające stąd niebezpieczeństwo dowolności analiz i twierdzeń, a jednocześnie uzasadnić i rozwinąć wspomnianą tezę, spróbuję rozważyć trzy związane z nią ściśle zagadnienia, odwołując się przy tym do takich doświadczeń, które zdają się niejako źródłowo ukazywać zarówno wolność, jak i sumienie we właściwej im funkcji i randze. Zagadnienia te, którym poświęcone będą kolejne paragrafy referatu, to: pierwotne zaangażowanie wolności i jej podporządkowanie prawdzie w każdym akcie poznania (§1), szczególne „wyzwanie" wolności prawdą o dobru (godności) osoby (§2) oraz obowiązek wierności prawdzie (sumieniu) w przypadkach formułowania i uzgadniania z innymi ocen i norm nieuchronnie narażonych na ryzyko błędu (§3).

### 1. ZWIĄZANIE WOLNOŚCI PRAWDĄ W SĄDZIE

W paragrafie niniejszym chcę bronić twierdzenia, zgodnie z którym uznanie każdej prawdy angażuje wolność podmiotu i w tym sensie ma charakter moralny. W odróżnieniu od tezy zasadniczej, to twierdzenie nie brzmi banalnie. Co najmniej od Arystotelesa zwykło się wyróżniać „trzy działalności życiowe człowieka: theoria, praxis i poiesis"[1], którym odpowiadają trzy typy poznania: teoretyczne, praktyczne i twórcze. Kryterium (i w tym sensie: wartością naczelną) poznania teoretycznego jest prawda, praktycznego – moralne dobro, twórczego zaś – piękno[2]. Poszczególne typy poznania i działania ludzkiego wzajem się przenikają i od siebie

[1] M. A. Krąpiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s.185.
[2] Por. tamże, s. 184-196.

zależą, nie uchyla to jednak zasadniczo innego celu każdego z nich i wynikającej stąd strukturalnej między nimi różnicy. Poznanie rzeczywistości, uznanie określonego stanu rzeczy za prawdziwy, jest w tym ujęciu samo przez się aktem rozumu teoretycznego, choć pośrednio jest (poprzez kształtowanie sądu sumienia) moralnie doniosłe.

Oczywiście, nikt nie wątpi w moralny sens wierności własnym przekonaniom. Podziwiamy tych, którzy w imię prawdy gotowi są umrzeć i rzeczywiście umierają śmiercią męczennika, to znaczy świadka wyznawanej prawdy. Gdy jednak w tym kontekście mówimy o prawdzie, to mamy zazwyczaj na myśli prawdy wielkie, życiowo „nośne"; prawdy, które wyznaczają sens życia człowieka i stanowią podstawowe kryterium wartości poszczególnych jego czynów. Wierność swym przekonaniom religijnym czy światopoglądowym zdaje się czerpać swe moralne znaczenie z moralnego ładunku, jaki zawarty jest w centralnych dla tych przekonań prawdach: głównie o Bogu (Jego istnieniu, naturze) i o człowieku (jego godności, równości wszystkich ludzi etc.). Za takie prawdy człowiek potrafi umrzeć. Czy jednak można, nie naruszając podstawowych intuicji moralnych oraz wspomnianego – zasadnego przecież – rozróżnienia pomiędzy trzema rodzajami poznania, przypisywać moralne znaczenie uznaniu każdej prawdy, także takiej, która dotyczy doświadczalnie stwierdzanych faktów lub analitycznych oczywistości?

By na to pytanie odpowiedzieć, warto przyjrzeć się sytuacjom, w których „zwykłe" stwierdzenie prawdy nabiera moralnego znaczenia – i zastanowić się, na czym dokładnie to znaczenie polega. Opis jednej z nich znajdujemy w dziewiątym rozdziale Ewangelii według św. Jana, który opowiada o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia. Ten znak ma oczywiście swój głęboki historiozbawczy sens, ale nie na nim zamierzam skupić uwagę. Interesuje mnie to wydarzenie właśnie z powodu jego przebiegu i towarzyszących mu okoliczności, które postawiły uzdrowionego przed moralną próbą, jakiej chyba on sam nie przewidywał.

Zauważmy najpierw, że zdumiewający cud Jezusa wywołuje od początku pytania i spory otoczenia: „«Czyż to nie jest ten, który siedzi i żebrze?»; Jedni twierdzili: «Tak, to jest ten», a inni przeczyli: «Nie, jest tylko do tamtego podobny»" (J 9, 8 n.). Bohater wydarzenia zdecydowanie usuwa te wątpliwości: „To ja jestem", zainteresowanym opowiada zaś, przez kogo i jak został uzdrowiony (por. J 9, 11). Już w tym momencie człowiek ów zostaje wezwany do świadczenia o prawdzie, choć jak dotąd moralna doniosłość tego świadczenia zdaje się pozostawać w ukryciu.

Wydarzenie nabiera jednak charakteru dramatycznego. Jezus dokonał tego cudu w szabat, to zaś dla faryzeuszy oznaczało niemały kłopot. Tak wielki znak zdaje się niezbicie świadczyć o towarzyszącym Mistrzowi z Nazaretu Bożym błogosławieństwie, ale faryzeuszom trudno było przyznać, że Bóg błogosławi czyny łamiące (w ich mniemaniu) święte prawo szabatu. Najlepiej by było, gdyby okazało się, że cud po prostu nie miał miejsca. Faryzeu-

sze usiłują więc wywrzeć nacisk na uzdrowionego, grożą usunięciem go z synagogi (groźba ta okazała się dość skuteczna wobec jego rodziców), jeśli nie zmieni swej wersji wydarzenia. Mógł to uczynić. Wystarczyło nawiązać do krążącej niepewności co do jego tożsamości albo tak zmodyfikować swą relację, by nie przypisywać Jezusowi sprawstwa cudu. Wystarczyło skłamać.

Zwróćmy uwagę, że o ile z punktu widzenia Jezusa oraz wiodących z Nim spór faryzeuszy fakt, że cud został dokonany w szabat, miał znaczenie zasadnicze, o tyle dla samej relacji o wydarzeniu okoliczność ta miała charakter zewnętrzny, nieistotny. Uzdrowiony z irytującym faryzeuszy uporem powtarzał to tylko, czego był najbliższym i najbardziej wiarygodnym świadkiem. Zauważmy dalej, że okoliczności takie pojawić się mogą w kontekście każdej prawdy, stawiając jej świadka w bynajmniej przezeń nie upragnionej sytuacji wyboru pomiędzy kosztowną wiernością prawdzie a pozwalającym uniknąć przykrości kłamstwem. Sir Thomas More kochał króla Henryka, kochał swą rodzinę i nie miał nic przeciwko długiemu życiu, zarazem miłemu i pożytecznemu dla kraju. Na przeszkodzie stanął fakt, że Katarzyna była legalną żoną Henryka, a król stanowczo by wolał, żeby to nie była prawda. Świadkowie wprowdzenia do szkół polskich „logiki marksistowskiej" pamiętają, jak w latach pięćdziesiątych niebezpieczna stała się obrona zasady niesprzeczności, którą rzecznicy jedynie słusznej filozofii – niezbyt błyskotliwi, ale wyposażeni w środki represji – uznali za niezgodną z marksistowskim prawem sprzeczności dialektycznej. Pamiętam Dziennik TV sprzed paru lat, w którym spikerka z widocznym zakłopotaniem usiłowała tak zapowiedzieć przewidywaną na 1 maja pogodę, żeby nie wydała się ona zbyt fatalna i nie odstręczyła telewidzów od udziału w pierwszomajowym pochodzie. Przykłady można by mnożyć.

Ich konkluzją nie jest jednak tylko ostrzeżenie, że nie ma prawd „bezpiecznych"; że każda z nich może okazać się niewygodna i domagać się trudnego niekiedy świadectwa. Przykłady te pomagają dostrzec zasadniczą strukturę aktu poznania i obecne w nim specyficzne odniesienie wolności ludzkiej do prawdy, które w „normalnych" warunkach, z powodu swego elementarnego i oczywistego charakteru, bywa niezauważane lub niedoceniane. W akcie poznania bowiem – dokładniej mówiąc: w sądzie – podmiot, inaczej niż w doznaniu, ujmuje poznawany przedmiot jako tak właśnie istniejący – i w tym sensie stwierdza prawdę o nim. To stwierdzenie (uznanie) prawdy należy do istoty sądu jako aktu poznania, a jednocześnie wyraża pierwszą reakcję podmiotu na poznany stan rzeczy: reakcję przyjęcia do wiadomości, a więc elementarnej jego aprobaty. Reakcja ta wyraża postawę podmiotu i w tym sensie angażuje jego w o l n o ś ć, ale angażuje ją w sposób n i e u n i k n i o n y: n i e m o g ę n i e u z n a ć t e g o, c o p o z n a ł e m j a k o r z e c z y w i ś c i e i s t n i e j ą c e, c z y l i p r a w d z i w e. Ów pierwszy akt wolności dokonuje się wewnątrz teoretycznego poznania (sądu), jeszcze przed uświadomieniem sobie wolności jako takiej, i nie daje się z tego kontekstu wyjąć.

Następne akty wolności noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy i w normalnych warunkach człowiek spontanicznie potwierdza swym zachowaniem to, co poznał i uznał za prawdę. Tak czyni uzdrowiony, gdy odpowiada na niedowierzanie otoczenia. Gdy okoliczności nie sprzyjają potwierdzeniu prawdy, pojawia się znamienne zakłopotanie. Człowiek intuicyjnie czuje, że nie chodzi tylko o szkodę, jaką jego kłamstwo może komuś przynieść. Istotne jest, że kłamiąc – i dalej żyjąc „mocą" tej nie odwołanej nieprawdy – wprowadza człowiek dysonans w swą własną racjonalną naturę: dalszym swym wolnym aktem ignoruje to, co w akcie poznania w sposób nieunikniony uznał za prawdę. „Obudziwszy" swą wolność jako akt aprobaty prawdy i kierowania się nią, usiłuje – kłamiąc – tę jej zasadniczą strukturę „odwołać".

Z tego względu akt odrzucenia prawdy zasługuje na miano aktu samozniewolenia: wolnej decyzji poddania swej wolności w niewolę takiego dobra, które odpowiada jakiejś potrzebie lub pragnieniu podmiotu, ale nie odpowiada mu jako rozumnie wolnemu podmiotowi. To zniewolenie wewnętrzne idzie nierzadko w parze z niewolą zewnętrzną: kto chce mnie sobie podporządkować, ten szuka takiego dobra, na którym mi szczególnie zależy, którego za żadną cenę nie chciałbym utracić – i to właśnie dobro kładzie na szali naprzeciw prawdy. Wśród tych dóbr nie najmniejszym dobrem jest wolność pojęta jako swoboda poruszania się. Oto sytuacja anonimowego Kowalskiego z lat osiemdziesiątych, któremu w więzieniu oferują wolność za podpis pod deklaracją niezgodną z jego przekonaniami. Sytuację tę wnikliwie analizuje T. Styczeń[3], zwracając szczególną uwagę na sens wahania poprzedzającego decyzję więźnia: „Kowalski widzi w olśniewającym skrócie, iż nie może zignorować prawdy raz poznanej i za prawdę uznanej, nie ignorując, więcej, nie przekreślając przez to samego siebie. Ocalić siebie, to ocalić wolność nieporównywalnie głębszą i ważniejszą od tej, jaką przełożeni więzienia oferują Kowalskiemu w zamian za podpis, który oznacza akt sprzeniewierzenia się prawdzie. Ocalić swą wolność, ocalić wierność wobec poznanej prawdy i ocalić samego siebie – to jedno i to samo!"[4]

I oto dochodzimy do sumienia. Kiedy współczujemy Kowalskiemu, który w końcu podpisał, ale ów koniec okazał się początkiem jego wyrzutów sumienia, wstydu, próby wycofania podpisu, kryzysu psychicznego, który niejednego doprowadził do szpitala – to dotykamy sumienia jako świadka prawdy: prawdy o samym podmiocie czynu; o tym, co dzieje się z nim samym wskutek przyjęcia albo zdrady prawdy. Doświadczenie sumienia jako świadka prawdy o swym podmiocie jest równie elementarne, źródłowe, jak omówione dotąd doświadczenie wolności. I tak jak pokusa kłamstwa pozwa-

---

[3] T. Styczeń SDS, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988.

[4] Tamże, s.13.

la wyraźniej dostrzec zasadnicze przyporządkowanie wolności prawdzie, obecne w każdym akcie poznania, tak też sumienie szczególnie dobitnie daje znać o sobie i ujawnia swą funkcję wtedy, gdy człowiek oddala się od tego, kim z istoty swej jest i być powinien.

Doświadczenie to, dzięki swemu elementarnemu charakterowi, chroni nas też przed nieostrożną personifikacją zarówno wolności, jak i sumienia. To nie wolność ulega samozniewoleniu w akcie sprzeniewierzenia się prawdzie; to człowiek aktem swej wolnej decyzji czyni siebie niewolnikiem czegoś w sobie lub kogoś obok siebie. To nie tajemniczy głos sumienia wyrzuca mi moje złe postępowanie; to ja sam świadom jestem tego, co z sobą uczyniłem. Ta świadomość bywa nieznośna, nic więc dziwnego, że człowiek usiłuje się jej pozbyć lub chociaż jej siłę osłabić, dokonując – z różnym skutkiem – próby samooszustwa: zatarcia lub wręcz „odwołania" pierwotnego aktu poznania prawdy, któremu nie chce lub nie potrafi być wiernym. Psychologom znane są mechanizmy tego samooszukiwania się, wytrwałe i niekiedy nader pomysłowe wysiłki, zmierzające do usunięcia męczącej świadomości wewnętrznego pęknięcia, zachwiania swej tożsamości jako rozumnie wolnego sprawcy swych czynów.

I znowu: próby te per opposita pokazują, że sumienie jako świadomość tego, co człowiek uczynił, i wobec tego jako świadek prawdy o nim, jest zarazem strażnikiem jego godności: godności ludzkiej osoby jako rzeczywiście, rozumnie wolnej, zdolnej do samostanowienia. Jest strażnikiem wolności, o ile nie pozwala podmiotowi zapomnieć o dokonanym przezeń akcie jej pogwałcenia oraz wskazuje jedyną drogę odzyskania osobowej wolności i godności: przez powrót do posłuszeństwa prawdzie[5].

[5] Im wyraźniej odsłania się fundamentalna więź pomiędzy wolnością i prawdą, tym bardziej natarczywie ciśnie się proste pytanie: jak to się więc dzieje, że człowiek tak łatwo, bez skrupułów kłamie? Pytanie to przynależy raczej do dziedziny psychologii i pedagogiki, dlatego wprost go tu nie podejmuję, choć i dla naszych rozważań jest ono ważne, skoro odwoływaliśmy się do doświadczeń znajdujących swe silne niekiedy odbicie w przeżyciach.

Nie wchodząc w szczegóły tego złożonego zagadnienia, warto jednak odróżnić akty kłamstwa, które podmiot uznaje za moralnie usprawiedliwione (lub wręcz nakazane), od takich, które u swego podłoża mają swoistą niewrażliwość na moralne znaczenie wierności prawdzie (pomijam tu przypadki kłamstwa pozornego, polegającego na stosowaniu swoistej „gry językowej", zakładającej „podtekstowy" poziom porozumienia i komunikacji). W pierwszym przypadku podmiot chroniąc dostępu do prawdy tym, którzy z jakichś względów nie powinni jej znać, działa w imię dobra uznanego za ważniejsze – a w następnym punkcie rozważań będę usiłował pokazać, że jest to także działanie w imię wierności prawdzie (prawdzie o dobru). Natomiast niewrażliwość na moralną rangę prawdy nie podważa zasadności przedstawionych wyżej analiz; raczej przeciwnie, wskazuje na to, jak poważny problem moralny i pedagogiczny taka niewrażliwość stanowi.

W sprawie istoty kłamstwa, jego rodzajów i etycznej analizy, por. T. Ślipko, *Zagadnienie godziwej obrony sekretu*, Warszawa 1968; tenże, *Etyka szczegółowa*, t. I, Kraków 1982, s. 338-371.

## 2. WOLNOŚĆ OSOBY A PRAWDA O DOBRU OSOBY

W niniejszym paragrafie chciałbym z kolei wyrazić i skomentować pogląd, zgodnie z którym personalistyczny nakaz afirmacji osoby dla niej samej stanowi wyraz prawdy o dobru (godności) osoby. Prawda ta domaga się od podmiotu głębszego zaangażowania jego wolności, ale też otwiera przed nim perspektywę miłości, w której człowiek (a więc i jego wolność) osiąga swą osobową pełnię (swe dobro moralne sensu stricto).

Pogląd ten także trudno uznać za oczywisty. Sporne jest nade wszystko samo pojęcie „prawdy o dobru (godności) osoby", ponieważ sugeruje ono, że można poznać wartość. Protestują przeciw temu ci wszyscy (zwłaszcza neopozytywiści i inni skrajni empiryści), którzy rygorystycznie odróżniają podlegające kwalifikacji prawdy i fałszu czysto opisowe sądy o faktach od nie poddających się tym kryteriom sądów wartościujących. Już D. Hume dowodził, że z pierwszych nie wynikają drugie. Kto próbuje uzasadnić powinność (sąd o wartości) odwołując się do sądów o faktach, ten popełnia błąd naturalistyczny. Jest on w gruncie rzeczy odmianą błędu petitio principii, polega bowiem na tym, że od początku traktuje się jako wartościową rzecz, którą da się wyczerpująco opisać w terminach „naturalnego" poznania (stąd nazwa błędu), a której wartość miało się dopiero w toku argumentacji udowodnić. „Rzeczy", do których odnoszą się owe sporne sądy wartościujące w etyce, to nade wszystko właściwości człowieka, jego postawy, zachowania – koniec końców zaś on sam.

Oczywiście, filozofowie spod znaku Hume'a zdają sobie sprawę z powszechnej praktyki poddawania faktów ocenie. Praktyka ta jednak, powiadają, polega nie na bezpośrednim lub pośrednim poznaniu wartości czegoś, lecz na nadaniu jej przez podmiot temu, co z powodu związku z jego potrzebami, pragnieniami lub innymi przyjętymi przezeń kryteriami, uznaje on za wartościowe. Z tego punktu widzenia wszelkie sądy teoretyczne, nawet najbardziej błahe, są dla podmiotu wartościowe, ponieważ wzbogacają jego wiedzę, naświetlają inne fakty, wpływają na jego zachowanie, a okoliczności zewnętrzne mogą – jak wspominaliśmy – dodatkowo zmieniać ich kwalifikację aksjologiczną. Należy tylko wyraźnie ją odróżnić, powiada się, od kwalifikacji prawdziwościowej, przysługującej jedynie sądom empirycznym (sądom o faktach) i analitycznym (sądom o relacjach koniecznych).

Powyższe stanowisko skrajnego empiryzmu, któremu odpowiada w płaszczyźnie metaetycznej emotywizm (złagodzony nieco w wersji preskryptywistycznej), oznacza w gruncie rzeczy likwidację etyki jako nauki. Nie miejsce tu na gruntowną z nim dyskusję, w której przytoczyć można poważniejsze argumenty, niż obawa etyków o to, że odbiera im się chleb. Zauważmy tylko, że stanowcze zaprzeczenie możliwości poznania wartości pociąga za sobą za-

kwestionowanie lub radykalną zmianę sensu tego doświadczenia ugodzenia w swą własną tożsamość przez niewierność prawdzie, o którym mówiliśmy poprzednio. Doświadczenia tego nie charakteryzuje wystarczająco beznamiętne stwierdzenie, że aktem swej wolnej decyzji poddaję się (swą wolność) innemu niż prawda „panu" i w ten sposób uderzam w swą racjonalną naturę. Do jego istoty należy także poczucie samoponiżenia; poczucie, od którego podmiot chętnie by się uwolnił (i rzeczywiście, usiłuje to często czynić), gdyby zdołał ominąć świadomość jego f a k t y c z n e g o, nie zaś narzuconego z zewnątrz charakteru. Teoria, która usiłuje wyjaśnić to przeżycie odwołując się jedynie do procesu edukacji człowieka, kształtowania jego Superego, ignoruje elementarne p r z e ż y c i e w s t y d u, jakiego doznaje człowiek kłamiąc.

Oczywiście, otoczenie może to przeżycie zagłuszyć albo wzmocnić. Rzecz w tym, czy otoczenie pełni tu rolę w y c h o w a w c y pomagającego wychowankowi z o b a c z y ć t o, co zasadniczo dostępne jest jego poznaniu, choć może być utrudnione wskutek jego niedojrzałości lub zewnętrznych okoliczności utrudniających dojrzenie wartości – czy też rolę t r e s e r a, który może ukształtować przekonania i zachowania tresowanej jednostki (w tym także jej poczucie zadowolenia i wstydu, dumy i winy) w zasadzie dowolnie. Skrajny empiryzm zdaje się nie pozostawiać miejsca dla wychowania, które by nie sprowadzało się koniec końców do – bardziej tylko ukrytej i w tym sensie oszukującej jednostkę – tresury. Nietrudno dostrzec, że koncepcja ta prowadzi do zakwestionowania wolności człowieka, a etykę normatywną traktuje jako ideologiczne narzędzie wspomnianej tresury.

Dyskusję ze skrajnym empiryzmem w tym miejscu trzeba przerwać, choć niektóre jego elementy pojawią się – jak zobaczymy – w poglądach skądinąd silnie podkreślających rangę wolności ludzkiej osoby. Warto tylko zdać sobie sprawę, jakie f a k t y właśnie musi się zanegować lub gruntownie zniekształcić, chcąc uparcie obstawać przy teorii poznania wolnej od kłopotliwej kategorii poznania wartości. Z drugiej strony trzeba przyznać empirystom słuszność, gdy podkreślają niewywodliwość sądów o wartości z czystego opisu. Oznacza to, że interesującą nas p r a w d ę o d o b r u (g o d n o ś c i) o s o b y p o z n a ć m o ż n a n i e i n a c z e j, j a k w s p e c y f i c z n y m t e j ż e g o d n o ś c i d o ś w i a d c z e n i u, w świetle którego widać również – ale inaczej, niż tego chcą emotywiści – szczególny związek sądu o wartości z postawą jego podmiotu.

Doświadczenie to analizować można na różnych przykładach. Podobnie jednak jak przyporządkowanie wolności prawdzie najostrzej ujawnia się wówczas, gdy usiłuje się to przyporządkowanie podważyć, tak i tu: godność osoby najwyraźniej „daje znać" o swym istnieniu wtedy, gdy się jej nie respektuje. Toteż warto odsłonić prawdę o tej godności przez pryzmat doświadczenia w i n y i towarzyszącego mu – znamiennie podobnego do wspomnianego wcześniej – poczucia wstydu.

Jeżeli wolno znów posłużyć się – w podobny sposób jak poprzednio – Pismem świętym, to tym razem chciałbym przywołać znaną historię grzechu Dawida z Batszebą, żoną Uriasza (por. 2 Sm 11, 2-12, 14). Pouczający, ważny zwłaszcza z pedagogicznego punktu widzenia, zdaje się być sposób, w jaki Dawid dochodzi do uznania swojej winy. Nie dokonuje tego sam. Zafascynowany pięknem kobiety nie dostrzega całego zła, jakie czyni jej, a bardziej jeszcze jej mężowi; zła, które w ostatecznej perspektywie jest grzechem przeciw Bogu. Trzeba proroka Natana i jego przypowieści, by Dawid sam mógł osądzić swój czyn. Nie tylko Natan obrał taką drogę uprzytamniania człowiekowi moralnego znaczenia jego czynów. Ewangelie notują szereg przypadków, gdy faryzeusze i uczeni w Piśmie nagle uświadamiają sobie, że proste i głębokie przypowieści Jezusa stawiają ich w stan oskarżenia. Człowiekowi trudno uwolnić się od zniekształcającej prawdę subiektywnej perspektywy, stąd między innymi znaczenie złotej reguły, którą Chrystus Pan niejako podsumowuje szereg wskazań zawartych w Kazaniu na górze: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy" (Mt 7,12).

Casus Dawida jest jednak z innego jeszcze powodu ważny. Otóż Natan nie zna lepszego sposobu przybliżenia Dawidowi prawdy o jego czynie, jak tylko przywołanie przykładu, który pozwoli królowi *zobaczyć* to, czego dotąd nie dostrzegł. Reakcja Dawida: „Zgrzeszyłem wobec Pana" (2 Sm 12,13), wyraża *odkrycie*, jakiego dokonał on w tym właśnie momencie. To samo przerażające odkrycie ostrzej jeszcze uderza w tragicznym Judasza: „Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną" (Mt 27,4).

Co zobaczył Dawid, Judasz i tylu innych, których oni reprezentują? Można powiedzieć: własną nieprawość, ale nieprawość ta z kolei zrozumiała jest jedynie jako efekt krzywdy, jaką uczynili odpowiednio: Uriaszowi i Jezusowi. Więc: zobaczyli krzywdę, jaką zadali. Jak jednak zrozumieć krzywdę inaczej, niż przez pryzmat tego, kogo *nie godzi się* krzywdzić? Przez pryzmat *osoby* – w naszych przykładach: osoby ludzkiej – w stosunku do której pewne czyny noszą znamię krzywdy? Czy kwalifikacja ta z kolei nie zakłada jako *oczywistej wartości* tejże osoby – i to wartości niemałej, skoro stanowi ona podstawę tak głębokiego poczucia winy? Zwróćmy uwagę, że wartość ta nie jest przedmiotem *dowodzenia*, *lecz pokazania*. Owszem, można ją pokazywać poprzez przypowieści (o czym mówiliśmy), można dowodzić związku pomiędzy nią a konkretnymi czynami (o czym jeszcze będzie mowa), ale *samej wartości osoby* – określanej z racji jej wyjątkowej rangi mianem godności – *nie sposób dowieść* inaczej, jak odwołując się do swoistej oczywistości, czyli nie dowodząc jej, lecz ją ukazując.

Nie da się jednak ukazać bądź zobaczyć godności osobowej „jako takiej", wyodrębnionej z pełniejszej wiedzy o tym, kim osoba jest. Wiedza ta może być głębsza lub bardziej powierzchowna, zreflektowana lub raczej intuicyjna,

wielostronna lub cząstkowa – jakaś wiedza jednak być musi, jeśli sam termin „godność” ma być zrozumiały. Szczególna kwalifikacja wartości osoby jest bowiem ściśle związana z innymi jej cechami, choć nie wynika ona z nich w tym sensie, jakoby zawarta była już w opisie tych cech (przeciw takiemu wyprowadzaniu „powinien” z „jest” słusznie protestował Hume).

Na specyfikę osoby – w tym także osoby ludzkiej – wskazuje respekt, jakiego „domaga się” ona z racji swej godności. Jest rzeczą znamienną, że zarówno wrażliwość potoczna, jak i długi szereg myślicieli, skądinąd znacznie się między sobą różniących, traktuje jako „godzące w godność” osoby ludzkiej te czyny, które „spychają ją” bez reszty z pozycji celu działania na pozycję środka do celu. Intuicję tę odnajdujemy w sentencji stoików „homo homini res sacra”, w Kantowskiej drugiej formule imperatywu kategorycznego, w zasadzie życzliwości powszechnej Cz. Znamierowskiego, w T. Kotarbińskiego ideale opiekuna spolegliwego, w uznaniu przez Marksa człowieka za summum bonum. Nie trzeba przypominać, jak przez wszystkie te i wiele innych sformułowań przebija ewangeliczna idea miłości bliźniego. Natomiast trzeba podkreślić, że zasadność i istotny sens tak lub inaczej sformułowanego postulatu respektowania osoby w imię przysługującej jej godności zależy od koncepcji osoby (człowieka), w kontekście której hasła takie się głosi. Różne teorie antropologiczne pociągają za sobą różne konsekwencje etyczne, do czego nawiążemy jeszcze w następnym punkcie rozważań, jednakże u podstaw wszystkich wspomnianych personalistyczno-humanistycznych haseł zdaje się leżeć przeświadczenie o tym, że osoba dzięki swej rozumnej naturze zdolna jest decydować o sobie i w tym sensie jest podmiotem swych działań, jakim żadna inna istota na Ziemi nie jest. Rozumna natura decyduje, zdaniem I. Kanta, o przynależności człowieka do „państwa celów”[6]. Precyzyjniej jeszcze scharakteryzował osobę, wiążąc jej doskonałość z rozumnością i samowystarczalnością, św. Tomasz, gdy określił ją jako „id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”[7].

O moralnym charakterze nakazu afirmacji osoby dla niej samej (poszanowanie godności jej należnej) nikogo przekonywać nie trzeba. W świetle jednak wspomnianego znaczenia rozumności dla konstytucji osoby jako osoby, nakaz ów okazuje się szczególnym przypadkiem podstawowej zasady respektowania prawdy. Ponieważ osoba jest podmiotem i celem swych rozumnie wolnych działań, należy ją jako cel traktować. Instrumentalny sposób odnoszenia się do niej nie odpowiada prawdzie o tym, kim ona jest. „Osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie”[8] – stwierdza krótko K. Wojtyła. Ta norma personalistyczna o treści negatywnej

---

[6] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 69.

[7] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I q. 29 a. 3.

[8] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 42.

(jak ją autor określa) wyraźnie stawia granice wolności każdego, kto ma do czynienia z osobą.

I znów, podobnie jak w analizach poprzednich, sumienie pojawia się jako świadomość, a przez to świadek prawdy – tym razem prawdy o godności osoby – zobowiązujący wolność do jej respektowania. Pozostaje ono przy tym nadal świadkiem prawdy o samym podmiocie i strażnikiem jego godności. Świadomość wyrządzenia komuś krzywdy łączy się nierozdzielnie z poczuciem winy, pomniejszenia niejako własnego człowieczeństwa. Świadomość ta każe się człowiekowi rozglądać za takim sposobem naprawienia zła, które zarazem jemu samemu pozwoli się „wyprostować". By wrócić do przykładów biblijnych: Dawid przyjmuje jako rzecz naturalną, że będzie musiał ponieść za swój czyn karę. Judasz sam ją sobie wymierzył, gdy kapłani odmówili przyjęcia jego pokuty.

Poczucie winy z powodu wyrządzenia komuś krzywdy tym jest dotkliwsze, że czyn taki niejako wprost przeciwstawia się tej formie zaangażowania wolności, w której znajduje ona – a raczej wolny podmiot – swą pełnię i szczęście. Obok sformułowania „negatywnego" normy personalistycznej znajdujemy w dziele Wojtyły formułę pozytywną: „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość"[9]. Formuła negatywna okazała się tylko warunkiem i etapem wstępnym m i ł o ś c i, która – pobudzona fascynującym bogactwem drugiej osoby – nadaje życiu miłującego nowy i pełny sens.

Im wyższa forma zaangażowania wolności, tym mniejsza rola norm negatywnych. Nie znaczy to jednak, że w miłości człowiekowi „więcej wolno", a sumienie cichnie. Znaczy jedynie, że miłujący staje się bardziej wolny przez to, że pociąga go osoba: poznane przezeń i wybrane dobro angażujące niemal bez reszty jego wolność. Nadal wolność przyporządkowana jest prawdzie, na straży której – a przez to na straży samego człowieka – stoi sumienie. Ideałem, na Ziemi nieosiągalnym, jest całkowite i nieodwracalne wypełnienie wolności miłością. Wtedy dopiero – w niebie, gdzie przedmiotem miłości będzie Bóg – Augustyńskie „Dilige et quod vis fac!" zyska swe pełne znaczenie.

## 3. NORMY SZCZEGÓŁOWE I PROBLEM OMYLNOŚCI SUMIENIA

Jedną z konsekwencji „uwikłania" godności osoby w całą jej bytową konstytucję jest konieczność „przekładu" nakazu afirmacji osoby dla niej samej na powinności szczegółowe i konkretne. Niekiedy te „przekłady" są oczywiste, choć nie od razu muszą być przez podmiot jako oczywiste rozpoznane; przypadek Dawida jest tu szczególnie charakterystyczny. Sygnalizuje on niełatwy problem o m y l n o ś c i s u m i e n i a; problem tym poważniejszy, że życie ludzkie obfituje w sytuacje obiektywnie trudne do jednoznacznej kwalifikacji moralnej.

[9] Tamże.

Trudności te wynikają często z niepowtarzalności każdej sytuacji, w jakiej trzeba podjąć decyzję. Konkretna powinność działania nigdy nie stanowi prostego zastosowania ogólnej zasady moralnej, wyrażającej ogólną wiedzę o człowieku „przełożoną" na język moralnej powinności[10]. Okoliczności współtworzące konkretną sytuację wpływają na sposób, niekiedy zaś na samą treść podjętej decyzji. Bywa, że dyrektywy moralne zdają się prowadzić do sprzecznych konkluzji, a i autorytety okazują się niezgodne lub chwiejne. Powiadamy wówczas, że trzeba polegać na własnym sumieniu. Jest to zasada słuszna, co więcej, odnosi się ona nie tylko do sytuacji szczególnie trudnych, ale do w s z y s t k i c h. Zawsze powinienem być posłuszny sądowi własnego sumienia, który wskazuje właściwy hic et nunc sposób postępowania, uzasadniony prawdą o mnie samym i o całym kontekście, w którym przyszło mi działać (w tym zwłaszcza o innych osobach, których to działanie dotyczy). Nawet w przypadkach prostych, gdy łatwo wskazać na regułę moralną, jakiej on podlega, osąd sumienia jest konieczny, uwzględnia on bowiem sytuacyjne specificum nie objęte ogólnymi normami. Ale ponieważ łatwo ów sąd sformułować w oparciu o znane nam i uznane normy moralne, nie mamy wówczas poczucia szczególnej osobistej odpowiedzialności za jego treść. Gdy przypadek jest trudny bądź wyjątkowo poważny, poczucie odpowiedzialności proporcjonalnie wzrasta.

Jednak i wówczas poleganie na swoim sumieniu nie oznacza „uwolnienia" podmiotu od moralnie wiążącej go prawdy. To właśnie jej złożoność nie pozwala zbyt mechanicznie aplikować moralnych reguł i zmusza do szukania takiego kształtu czynu, który najtrafniej będzie odpowiadał wyjątkowej sytuacji. Owszem, odwołujemy się niekiedy do swych „odczuć", którym nie potrafimy nadać odpowiednio trafnego, ogólnego i uzasadnionego wyrazu. Nie należy jednak zapominać o zasadniczo p o z n a w c z y m charakterze tych odczuć, którego nie są one pozbawione przez brak umiejętności ich zadowalającego „uteoretycznienia".

Poważniejsze problemy pojawiają się wtedy, gdy powodem odrzucenia norm moralnych nie są szczególne sytuacyjne trudności, ale k o n c e p c j a c z ł o w i e k a, która osłabia znaczenie tych norm lub wręcz kwestionuje ich obowiązywalność. Mam na myśli taki zwłaszcza pogląd, który – w imię uznania wolności za jedyne konstytuujące ludzką osobę specificum – traktuje akty jej ograniczenia jako ipso facto moralnie złe, wszelkie zaś inne dobra człowieka, nie wyłączając jego życia, uznaje za dobra „przedmoralne". Dobra te zależnie od okoliczności należy chronić lub poświęcać, żadnemu z nich nie przypisuje się jednak tak wysokiej rangi, by trzeba je było strzec normą bezwyjątkowo ważną.

---

[10] Mówię dalej raczej o osobie ludzkiej, niż o osobie po prostu, ponieważ szczególnie trudne i częste problemy moralne pojawiają się w dziedzinie stosunków międzyludzkich.

Taka koncepcja człowieka – a jest ona dość popularna także we współczesnej teologii – stawia niejako na nowo problem wolności. Skoro bowiem wszystkie dobra człowieka, z wyjątkiem wolności, traktuje się jako przedmoralne i z tego powodu względne, to zapytać należy, jakiej prawdzie o człowieku jego wolność jest jeszcze podporządkowana. Innymi słowy: na podstawie czego podmiot rozstrzyga, które dobro przedmoralne i kiedy należy chronić, które zaś poświęcić. Wydaje się, że potraktowanie wszystkich dóbr, z wyjątkiem wolności, jako względnych prowadzić musi do uznania samej wolności (wolnej decyzji podmiotu) za wiążące – ale już żadną głębszą prawdą nie związane – kryterium moralnej oceny poszczególnych aktów decyzji. I rzeczywiście, szereg autorów (w tym także teologów) przywołuje raz jeszcze autorytet Hume'a, by uznać, że jedynym sposobem uzasadnienia wartości czynów wolnym od błędu naturalistycznego jest dokonanie podstawowej decyzji co do sensu swego życia – decyzji nie uzasadnianej żadnym zastanym i poznanym stanem rzeczy ani takąż hierarchią wartości – by następnie oceniać inne czyny pod kątem ich spójności z decyzją podstawową.

Taka teoria człowieka stawia problem wolności, prawdy i sumienia w radykalnie innym świetle, niż to dotąd usiłowałem przedstawić. W szczególności trudno w niej uszanować fundamentalne (i – jak starałem się pokazać – obecne w każdym akcie poznania) podporządkowanie wolności prawdzie. Jest ono bowiem w tej koncepcji a limine usunięte. Także sumienie przestaje być więc świadkiem prawdy i sądem o niej w kontekście szczegółowej decyzji, a sprowadza się je do aktu decyzji (Gewissensentscheidung). Nietrudno przewidzieć relatywistyczne konsekwencje takiego stanowiska, ograniczane jedynie przez konieczność liczenia się z podobnymi decyzjami innych podmiotów moralnych współtworzących społeczność. Z naciskiem jednak pragnę podkreślić, że nie obawa przed tymi konsekwencjami, lecz rozmijanie się z elementarnym doświadczeniem wolności skłania mnie do uznania jej za fałszywą.

Inna rzecz, że ta właśnie modna, choć głęboko okaleczona, wizja wolności wyznacza taką perspektywę rozważania problemów społeczno-moralnych, która koniec końców nie uzależnia ich rozwiązania od siły racji, lecz od racji siły. Znamienna jest w tym kontekście swoista kariera określenia „pogląd moralny". W jego obrębie umieszcza się między innymi ocenę zabijania nienarodzonych sugerując tym samym, że prawo nie może rozstrzygać tego, co stanowi przedmiot takich właśnie poglądów. Zwróćmy uwagę, że w takim ujęciu poglądowi moralnemu odbiera się właściwą wszystkim innym poglądom racjonalność, w imię której różnica poglądów jest podstawą do dyskusji, a jej efektem może – niekiedy nawet musi – być odpowiednia ustawa prawna[11]. Taka opinia o naturze problemów moralnych powoduje, że gdy już konieczność zmusza, by się nimi zająć na forum parlamentarnym, to za oczywiste się uważa, iż takie „problemy" rozwiązuje się nie mocą argumen-

tów, ale głosowania, które w przypadku wspomnianego sporu wokół ochrony dziecka poczętego pretenduje do instancji decydującej o tym, kto jest, kto zaś nie jest człowiekiem.

Innym przykładem „uwalniania" wolności i sumienia z mocy prawdy jest interpretacja *prawa do błędu*, podnoszonego zwłaszcza w kontekście wzmiankowanej wyżej różnicy zdań w kwestiach moralnych. Otóż w świetle naszkicowanej tu koncepcji stosunku wolności do sumienia, omylność jego sądów bynajmniej nie zwalnia podmiotu z obowiązku szukania prawdy i podporządkowania się jej. Owszem, wszelkie „przekłady" normy personalistycznej na konkretne powinności moralne naznaczone są ryzykiem takiego błędu – z powodu ułomności poznawczej człowieka oraz złożoności konkretnej sytuacji, w jakiej dokonuje on swego sądu. Jednakże *omylność nie oznacza zakwestionowania obowiązywalności* tego, co człowiek rozpoznał jako swą powinność. Sumienie czerpie swój autorytet zawsze i tylko z prawdy. Sumienie błędne obowiązuje mnie wtedy tylko, gdy nie jestem tego błędu świadom – czyli gdy domniemywam prawdę. Gdy problem jest ważny i trudny zarazem, gdy różne autorytety wyrażają różne opinie – to oznacza dla podmiotu szczególny kłopot. Ta różnica zdań nie zwalnia go jednak z obowiązku szukania prawdy. Niejasność opinii ekspertów zmusza go, by sam był ekspertem. Tymczasem notorycznie słyszy się o prawie do błędu, przypominanym zwłaszcza w kontekście sprzecznych opinii, jako o prawie do postępowania wedle zasady: „Skoro mądrzejsi się spierają, to mnie wolno wszystko".

Przytoczone przykłady zasługują na odrębną i bardziej wnikliwą analizę. Wspominam tu o nich jedynie po to, by pokazać, jak bardzo idea wolności wolnej od prawdy jest dziś rozpowszechniona – i przez swą popularność dodatkowo wulgaryzowana. Spór o sens wolności i jej związek z prawdą (sumieniem) z pewnością nie jest dziś (jeśli kiedykolwiek był) sporem czysto akademickim.

---

[11] Nawiasem mówiąc, także ustawa z 1956 roku stanowi wyraz jakiejś – moralnej! – dezaprobaty aborcji. W imię radykalnej delegalizacji czynów podpadających pod kategorię tak pojętych poglądów moralnych, aborcja nie powinna być karana nigdy: są przecież tacy, którzy nie widzą w niej żadnego zła.